G H E O R G H E - I L I E F Â R T E[1]

DREPTATEA CA PRINCIPIU DE ORGANIZARE A VIEŢII POLITICE

Justice as Organizing Principle of Political Life

Abstract:
The main thesis of this paper is that justice is not a natural law that (re)establishes equilibrium and order in the universe, but a disposition enforced by a fighting will to render to every man his due in line with a regime of rights, powers, or immunities to use, enjoy and control some external goods. Inasmuch as there is no sense, feeling or instinct of justice, it is reasonable to assert that people regulate their conduct under the authority of a legislative authority according to certain ideas of justice, which they adopt and promote through a steady effort of knowledge and will. Critical analysis of the main types of justice – associative justice, punitive justice, corrective justice, restorative justice, functional justice, normative justice, commutative justice and distributive justice – from a liberal democratic perspective highlights the formal requirements of justice in different social arrangements and in relation to various aspects of personal and social life. Because it lacks a natural foundation of justice and people have strong interests in enforcing a certain idea of justice, public debates about justice entail a clash of militant wills. Debaters engage in a struggle for political hegemony trying to exclude from the public sphere the rival ideas about justice. In other words, all substantive debates about justice are carried out in an agonistic public sphere. The more civilized and reasonable the agonistic debates about justice are, the more likely the idea of justice is to fit the vital interests of individuals and society.

Keywords: agonistic public sphere, fighting will, justice, organizing principle, rule, type of justice

[1] Conferenţiar la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, Facultatea de Filosofie şi Ştiinţe Social-Politice, Departamentul de Ştiinţe ale Comunicării şi Relaţii Publice, email: farte@uaic.ro

Introducere

Indivizii şi societăţile pe care aceştia le formează sunt entităţi izomorfe în măsura în care existenţa şi evoluţia acestora se bazează pe aceleaşi principii de organizare. Unele dintre aceste principii sunt naturale sau congenitale, în timp ce alte principii sunt învăţate sau dobândite. Spre exemplu, principiul autoconservării şi principiul maximizării utilităţii sunt principii congenitale, deoarece atât indivizii, cât şi societăţile, indiferent de timp şi loc, tind în mod natural (sau spontan) să-şi prezerve existenţa şi să acţioneze în acord cu cel mai bun raport cost-beneficiu. Pe de altă parte, principiul dreptăţii şi principiul carităţii sunt principii dobândite, deoarece ele guvernează în mod specific conduita anumitor indivizi şi colectivităţi în funcţie de istoria lor culturală şi de particularităţile procesului de socializare. Indivizii şi societăţile înţeleg şi aplică diferit regulile de conduită de a-i da fiecăruia ceea ce i se cuvine, respectiv de a-i ajuta cu generozitate pe semenii aflaţi în nevoie.

Scopul studiului de faţă este acele de a evidenţia ipostazele principiului dreptăţii, rolul dreptăţii în organizarea vieţii politice a unei societăţi şi importanţa comunicării publice în internalizarea acestui principiu. Cunoaşterea acurată a faţetelor dreptăţii şi asimilarea acestui principiu de organizare sunt esenţiale pentru orice individ şi societate. Apelând la metoda încercării şi erorii, omul drept ajunge progresiv la o estimare corectă a propriei personalităţi şi a propriilor puteri; în plus, el izbuteşte să-şi descopere, de-a lungul vieţii, locurile şi rolurile cuvenite în cadrul realităţii sociale. Omul drept învaţă să-şi ajusteze dorinţele, scopurile şi interesele în funcţie de locul meritat în societate, loc care îi conferă stabilitate, confort şi oportunităţi de dezvoltare personală. Prin contrast, acceptând să primească ceea ce nu i se cuvine, omul nedrept devine confuz cu privire la propriile capabilităţi şi merite şi ajunge să-şi piardă încrederea în el însuşi şi în destinul lui (Mæterlinck 1902, 3). Este de remarcat, apoi, că dreptatea este virtutea esenţială a oricărei societăţi pluraliste şi o marcă a excelenţei acesteia (Alexander 1915, 207). Lipsite de o concepţie comună despre ceea ce este bun (Foster 2004, 501) şi fondate pe recunoaşterea intereselor incompatibile şi a scopurilor mutual

exclusive (Alexander 1915, 207), societăţile pluraliste subzistă şi prosperă numai dacă actorii sociali îşi reglează conduita în acord cu normele derivate din principiul dreptăţii. Aceste norme sunt diferite, după cum diferite sunt teoriile dreptăţii luate în considerare. Respectivele teorii sunt folosite ca hărţi ale unor vecinătăţi în care oamenii pot trăi împreună măcar paşnic, dacă nu şi bine. Evident, toate hărţile sunt parţiale şi biasate, iar unele dintre ele pot fi considerate mai bune decât altele, în funcţie de caracteristicile raporturilor interumane pe care le evidenţiază (Bass 2012, 255). Totuşi, indiferent de scăderile lor, toate abordările şi aplicaţiile principiului dreptăţii contribuie la propăşirea persoanelor şi comunităţilor (Foster 2004, 501).

Dificultăţile metodologice ale demersului nostru sunt multiple. Înainte de toate, în abordarea principiului dreptăţii, nu ne putem bizui pe uniformitatea naturii umane în felul în care cercetătorii realităţii fizice se bazează pe uniformitatea lumii materiale (Alexander 1915). Nici entităţile social-politice, nici raporturile dintre ele nu sunt suficient de stabile şi constante pentru a putea identifica regularităţi cu valoare de lege. În al doilea rând, curajului popperian de a formula ipoteze sau teorii care se pot dovedi false trebuie să-i fie adăugat curajul de a abstractiza, adică de a ignora o parte însemnată din conținutul vieții sociale (Soltan 1997). Aşa cum s-a menţionat deja, principiul dreptăţii face parte dintr-un ansamblu complex de principii interconectate (în parte naturale, în parte dobândite), care, la rândul lor, sunt corelate cu miriade de alte variabile, de la trăsăturile biologice, psihologice şi sociale ale indivizilor la instituţiile şi practicile morale, culturale, religioase, politice etc. ale societăţilor din care aceşti indivizi fac parte. Corelând faţetele dreptăţii doar cu anumite semnificaţii şi, mai apoi, cu anumite reguli de conduită, trecem cu vederea o mare parte din substanţa vieţii sociale, chiar dacă ele influenţează într-o măsură însemnată (deşi nu decisivă) înţelegerea şi aplicarea principiului dreptăţii. În al treilea rând, dreptatea nu este un fapt natural, ci unul social (sau instituţional). Asemenea celorlalte fapte sociale, principiul dreptăţii subzistă şi funcţionează în virtutea experienţelor subiective ale indivizilor, chiar dacă nici o asemenea experienţă subiectivă nu poate modela acest principiu într-o manieră arbitrară. În ultimă instanţă, dreptatea este ceea ce cred oamenii că

este (*cf.* Hayek 1952), deşi niciun individ sau grup de indivizi nu poate stabili prin *fiat* ce este dreptatea. În al patrulea rând, este de remarcat faptul că abordările principiului dreptăţii tind să fie mai curând normative decât descriptive, iar mobilul multor cercetări pare să fie impunerea unei viziuni asupra dreptăţii care avantajează anumite grupuri de interese în lupta pentru hegemonie politică, iar nu descoperirea adevărului de dragul cunoaşterii. Conştienţi de această tendinţă, nu vom încerca să stabilim în mod peremptoriu ce este dreptatea, ci vom analiza critic accepţiunile date dreptăţii în cadrul sferei publice şi vom arăta ce consecinţe decurg din adoptarea unora dintre aceste accepţiuni. În sfârşit, ca entitate dinamică, principiul dreptăţii se actualizează permanent, dar în ritmuri diferite, în funcţie de experienţele indivizilor ce compun societatea. Unitatea funciară a speciei umane este incontestabilă, însă la fel de incontestabil este şi faptul că indivizii şi societăţile se află în stadii de organizare şi dezvoltare foarte diferite. După cum bine a remarcat Herbert Spencer (1891a), persoanele şi societăţile inferior organizate sunt relativ invariabile, deoarece se lasă ghidate mai mult de reflexe şi învaţă foarte puţin în urma experienţelor individuale. Încheindu-şi rapid evoluţia mentală şi procesul de învăţare, ele tind să rămână cramponate de versiuni vechi, rudimentare şi rigide ale principiilor de organizare. Prin contrast, organismele superioare au o perioadă de evoluţie mai îndelungată, sunt mai plastice şi îşi actualizează, deseori spectaculos, principiile de organizare. În consecinţă, valenţele principiului dreptăţii variază dramatic de la un individ la altul, de la o societate la alta şi de la o epocă istorică la alta. Spre exemplu, nimeni nu este surprins de faptul că triburile primitive din Oceania secolului al XVIII-lea şi naţiunile vest-europene din zilele noastre au îmbrăţişat viziuni diferite asupra dreptăţii şi au adoptat reguli ale conduitei juste radical diferite. Acest fapt demonstrează că analizele conceptuale ale dreptăţii – precum este şi cazul demersului nostru – trebuie coroborate cu abordări istorice ale ideii de dreptate.

Ce este dreptatea?

Un punct de plecare convenabil în analiza conceptului de dreptate este definiţia dată acestuia de Ulpian: „Dreptatea este dispoziţia statornică şi permanentă de a-i da fiecăruia ceea i se cuvine/ *Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*" (*cf.* Spector 2015, 1078).

Definiţia lui Ulpian pare să fie concordantă cu perspectiva naturalistă şi universalistă asupra dreptăţii pe care a propus-o Herbert Spencer. Potrivit acestuia, principiul dreptăţii funcţionează la toate nivelurile de organizare ale realităţii, inclusiv la nivel infrauman. Aşa cum fiecare mușchi, fiecare viscer, fiecare glandă primește sânge în concordanţă cu funcția îndeplinită, tot aşa fiecare individ îşi primeşte răsplata – bună sau rea – în acord cu propria natură, propriul caracter şi propria conduită (Spencer 1891b, 9). Deşi seducătoare, ideea existenţei unei legi sau a unei instanţe care asigură echilibrul şi ordinea din Univers – dând fiecăruia ceea ce este al său – poate fi acceptată la nivel metafizic sau religios, însă nu poate fi dovedită ştiinţific. Spre exemplu, existenţa tumorilor maligne contrazice valabilitatea unei legi a dreptăţii la nivel infrauman. Aceste ţesuturi sunt alimentate cu sânge şi nutrienţi într-o măsură chiar mai mare decât ţesuturile sănătoase deşi au un impact dezastruos asupra organismului din care fac parte. Principiul dreptăţii nu funcţionează în mod natural nici la nivel individual chiar dacă anumite proverbe, precum „Bine faci, bine găseşti" sau „Rău faci, rău găseşti" par să sugereze acest lucru. Istoria ne arată că mulţi oameni ticăloşi au avut parte de bunăstare până la sfârşitul vieţii lor şi mulţi oameni drepţi au avut o viaţă plină de suferinţe şi necazuri în ciuda virtuţilor lor şi a binefacerilor pe care le-au răspândit. Contraargumentul că pedeapsa cuvenită pentru nedreptate vine uneori peste o generaţie – conform dictonului „Părinții au mâncat aguridă și copiilor li s-au strepezit dinții" (Iezechiel 18, 2) – şi în mod sigur în viaţa de după moarte este un subterfugiu acceptabil în plan metafizic sau religios, însă nu şi în context ştiinţific. Reversul acestui contraargument, anume că răsplata omului drept vine pe lumea cealaltă, comportă aceeaşi problemă. El oferă omului drept care a fost răsplătit cu rău pentru binefacerile lui consolare şi mângâiere,

însă nu şi certitudinea ştiinţifică a justei retribuiri. În sfârşit, valabilitatea unei legi a dreptăţii nu poate fi confirmată nici la nivelul societăţii şi, cu atât mai puţin, la nivelul umanităţii. Prăbuşirea unor dinastii (e.g. Bourbonii din Franţa, Habsburgii din Austria, Romanovii din Rusia, Hohenzollernii din Germania şi România), descompunerea unor imperii (e.g. Imperiul Asirian, Imperiul Roman, Imperiul Aztec, Imperiul Britanic) şi dispariţia unor popoare (e.g. etruscii, edomiţii, hunii, cumanii) au fost puse deseori pe seama acumulării nelegiuirilor până la pragul masei critice care aduce după sine, în mod necesar şi irevocabil, pedeapsa distrugerii. Mai mult, „în timpurile cele de pe urmă", întreaga umanitate ar avea de dat socoteală pentru toate nedreptăţile comise de-a lungul istoriei, urmând a fi purificată prin foc. Captivante şi, deseori, pline de învăţăminte, asemenea naraţiuni pot servi drept avertismente religioase împotriva celor care comit nedreptăţi, sau pot satisface sentimentul de răzbunare al victimelor nedreptăţii, însă, în mod evident, nu pot fi susţinute cu dovezi ştiinţifice. Preluând o exprimare metaforică binecunoscută, observăm că paharul nedreptăţilor tolerate este atât de diferit de la un individ la altul şi de la o societate la alta, încât nimeni nu poate aproxima momentul în care acesta se umple şi în care pedeapsa cuvenită este în sfârşit aplicată. Neavând o şansă rezonabilă de confirmare a predicţiilor, nu are sens să vorbim despre limite naturale ale nedreptăţilor sau despre intervenţia fatală a lui Nemesis în scopul restabilirii ordinii şi echilibrului în Univers.

Din cele de mai sus rezultă că dispoziţia de a-i da fiecăruia ceea ce este al său sau ceea i se cuvine nu subzistă în virtutea unei legi naturale şi nu funcţionează automat în toate împrejurările. Ea funcţionează, de fapt, în virtutea *voinţei* omului care hotărăşte să acţioneze în acord cu regulile conduitei juste, aşa cum le-a putut el deprinde (sau învăţa) în cadrul procesului de socializare. În fapt, aceste reguli sunt rezultate ale unui proces evolutiv sinuos, pe parcursul căruia indivizii repetă comportamentele însoţite de succes, comportamente care produc satisfacţie şi, pe cale de consecinţă, utilitate (*cf.* Bîlbă 2016, 111). Dreptatea îşi face simţită prezenţa în viaţa indivizilor şi a societăţii numai în măsura în care apare şi se menţine un *efort de cunoaştere şi de voinţă* în acest sens. Contrar intuiţiei comune şi, mai

ales, anumitor luări de poziţie publice, oamenii se raportează foarte rar la standardele conduitei juste, atât în cazul propriilor acţiuni, cât şi în cazul acţiunilor întreprinse de semenii lor. Cei mai importanţi factori care determină această situaţie sunt: (a) ignoranţa în privinţa exigenţelor dreptăţii, (b) slăbiciunea voinţei şi (c) caracterul intermitent al eforturilor de voinţă.

Moraliştilor vieţii publice le place să creadă că oamenii dispun de un simţ moral sau de anumite intuiţii şi instincte morale care le-ar facilita adoptarea unor reguli de conduită etică. Din această cauză, ei tind să-i condamne aspru pe cei care nu-şi reglează cu celeritate conduita (publică) în funcţie de standardele morale specifice pe care le promovează. În fapt, oamenii nu se nasc cu simţ moral sau cu instincte morale. Ei internalizează parţial şi imperfect anumite norme morale doar în măsura în care au dispus de o motivaţie suficientă pentru învăţarea lor, iar experienţele lor individuale au avut o relevanţă morală. Ce e drept, până la un punct, prezenţa unor emoţii sociale – mânia, indignarea şi dispreţul, respectiv frica, vinovăţia şi ruşinea – poate fi un indicator al funcţionării „simţului moral", adică al unui sistem de reguli morale, bazat fie pe vinovăţie (*guilt morality*), fie pe ruşine (*shame morality*) (*cf.* Fârte 2015). Din păcate, însă, respectivele emoţii pot fi confundate între ele şi pot să nu aibă nici o legătură cu simţul moral al făptuitorului. Spre exemplu, este foarte probabil ca un hoţ să manifeste o emoţie puternică când este prins asupra faptului, însă această emoţie poate să nu fie vinovăţia sau ruşinea, aşa cum ne-am aştepta, ci doar ciuda că, din neglijenţă, s-a lăsat prins. În acelaşi fel, se poate lăsa cuprins de mânie atât individul care a suferit o nedreptate (e.g. confiscarea unui bun câştigat prin muncă cinstită), cât şi escrocul care este obligat să restituie un bun obţinut prin fraudă (e.g. ajutorul social obţinut pe baza unor declaraţii sau adeverinţe false).

Aşadar, nu avem temeiuri suficiente pentru a vorbi de un simţ al dreptăţii, de un sentiment al dreptăţii sau de o intuiţie înnăscută şi infailibilă despre ceea ce este drept într-o anumită împrejurare, ci doar despre anumite *idei despre dreptate* care sunt învăţate, elaborate şi aplicate de fiecare individ în măsura în care face un efort de cunoaştere şi de voinţă.

Efortul de voinţă exercitat în funcţie de o anumită idee de dreptate poate fi orientat doar asupra *acţiunilor externe* care duc la dobândirea sau (re)distribuirea *bunurilor externe* (Foster 2004, 503). În măsura în care nu pot fi constatate obiectiv de către un observator neutru, actele interne, precum cultivarea resentimentului, ranchiunii sau urii faţă de un semen (nevinovat), complacerea în dispreţul faţă de oamenii cumsecade, imaginarea unei molestări, premeditarea unei crime etc., nu pot fi evaluate sub raportul dreptăţii de către agenţia care veghează la bunăstarea societăţii, oricât de odioase ni s-ar părea aceste acte. Ele şi-ar putea primi sancţiunea cuvenită în contextul vieţii religioase private a individului, însă nu şi în contextul vieţii publice a unei societăţi organizate politic. Pe de altă parte, dreptatea nu vizează componentele imateriale, subiective sau „supranaturale" ale bunăstării individuale – e.g. pacea interioară, liniştea sufletească, consonanţa cognitivă, fericirea, prietenia lui Dumnezeu, viaţa veşnică etc. –, ci doar bunurile exterioare a căror prezenţă poate fi dovedită empiric: onoruri, remuneraţii, proprietăţi imobiliare, active financiare etc. Prin urmare, nimeni nu se poate declara victima unei nedreptăţi pe motiv că a fost expus unei opinii ce i-a creat disonanţă cognitivă sau fiindcă nu a primit din partea semenilor consolarea de care avea nevoie. În schimb, persoana căreia i s-a confiscat propria locuinţă, pe care a construit-o cu propriile sale resurse (licite), poate invoca imperativul dreptăţii pentru a-şi recupera bunul pierdut.

Problema dreptăţii se pune doar acolo unde este recunoscută o *autoritate legiuitoare* care distinge între părţi, stabileşte o ordine între părţi (Pieper 1965, 44) şi care pune în vigoare un sistem de drepturi de proprietate, altfel spus un regim de libertăţi, drepturi, pretenţii, imunităţi etc., prin care indivizii se pot bucura de anumite bunuri externe, folosindu-le, consumându-le sau controlându-le (Spector 2015, 1078). Autoritatea legiuitoare recunoscută poate fi o instanţă unică şi absolută (e.g. Dumnezeu şi profeţii care vorbesc în numele lui, conducătorul religios suprem, monarhul autocrat, majoritatea care a câştigat ultimele alegeri legislative, reprezentanţii politici ai tuturor grupurilor de interese etc.) sau un mixaj variabil de persoane, instituţii şi autorităţi. Autoritatea legiuitoare are menirea de a stabili fundamentul în virtutea căruia cineva are sau primeşte ceea ce i se

cuvine ca posesiune inalienabilă (Pieper 1965, 44). În societăţile deschise, pluraliste şi organizate politic pe principiile democraţiei liberale, autoritatea legiuitoare are o natură mixtă şi este relativ îngrădită în modificarea sistemului de drepturi de proprietate. Ca atare, ea nu poate stabili în mod arbitrar ce este drept sau nedrept şi nu poate (re)distribui arbitrar bunurile externe între membrii societăţii. Deşi pot fi concepute diverse aranjamente alternative prin care poate fi controlată dobândirea şi distribuirea bunurilor externe, *sistemul proprietăţii private* este prevalent în societăţile organizate ca democraţii liberale şi pare să fie condiţia *sine qua non* a respectivei forme de organizare politică.

Autoritatea legiuitoare care defineşte dreptatea şi pune în vigoare regulile conduitei juste într-o societate democrat-liberală se individualizează prin câteva trăsături esenţiale. Înainte de toate, această autoritate consacră *pentru fiecare individ* un set de drepturi fundamentale sau inalienabile (numite şi „naturale" din perspectivă jus-naturalistă), precum şi o sferă privată inviolabilă. Prin consacrarea unor drepturi inalienabile ale individului – (a) dreptul la viaţă, (b) dreptul la libertate şi (c) dreptul la proprietate (*cf.* Bastiat 2011, 50-51) –, autoritatea legiuitoare face imposibilă sacrificarea individului în numele unor formule contingente şi arbitrare ale dreptăţii, de dragul prezervării unor entităţi supraindividuale sau pentru a oferi satisfacţie unor pretinse entităţi supramundane. Dreptul la existenţă (care nu implică şi dreptul la continuarea existenţei pe spezele celorlalţi membri ai societăţii), dreptul la exercitarea liberă şi paşnică a propriilor facultăţi fizice, psihice, intelectuale şi morale, precum şi dreptul la păstrarea bunurilor dobândite prin exercitarea liberă a propriilor capabilităţi sunt consfinţite drept condiţii prealabile ale dreptăţii şi condiţii-limită ale procesului de legiferare. Autoritatea legiuitoare se angajează, astfel, să nu introducă – prin legi pozitive – drepturi şi obligaţii care să altereze drepturile inalienabile ale individului. Pe lângă garantarea drepturilor fundamentale, autoritatea care defineşte şi pune în vigoare regulile conduitei drepte se angajează să protejeze o sferă privată minimală pentru fiecare individ. Această sferă privată inviolabilă este menită să îi asigure fiecărui individ libertatea de gândire, libertatea conştiinţei, libertatea de expresie,

exercitarea liberă a voinţei şi o minimă capacitate de negociere în relaţia cu semenii lui şi cu societatea.

Garantarea drepturilor fundamentale ale individului şi protejarea sferei lui private sunt văzute *încă* bine corelate cu dreptatea şi regulile conduitei juste în spaţiul euro-atlantic. Pentru filosofii sociali de orientare jus-naturalistă, această legătură este atât de evidentă, încât lezarea respectivelor drepturi este văzută nu numai ca o terfelire a dreptăţii, ci şi ca o violare a legilor imutabile ale Universului. Trebuie recunoscut, totuşi, faptul că *ideea de dreptate* bazată pe respectarea dreptului la viaţă, libertate şi proprietate, respectiv pe inviolabilitatea sferei private s-a impus în spaţiul euro-atlantic în urma unui efort de cunoaştere şi de voinţă depus de milioane de oameni de-a lungul mai multor secole, o dată cu edificarea – prin încercări şi erori – a societăţii democrat-liberale. În spiritul poziţiei lui Oliver Wendell Holmes din *Natural Law* (1918), se poate spune că adoptarea acestei idei de dreptate nu s-a făcut sub presiunea unor legi naturale ale Universului sau sub greutatea argumentelor care dovedesc că această formulă a dreptăţii favorizează în cel mai înalt grad prosperitatea şi actualizarea potenţialului uman, ci prin manifestarea unei voinţe militante (*fighting will*) care a fost dispusă să lupte pentru acest adevăr. Dacă efortul de voinţă de a menţine regulile conduitei juste specifice organizării politice democrat-liberale se stinge, sistemul de drepturi şi libertăţi corespunzătoare este condamnat la dispariţie, oricât de natural ar părea acesta şi oricât de evidente ar fi binefacerile pe care acesta le aduce.

Ar fi de remarcat, apoi, că autoritatea legiuitoare din societăţile democrat-liberale promovează dreptatea exclusiv prin prisma unui sistem de legi explicit formulate. Acest sistem de legi este în mod funciar imperfect, din mai multe considerente: (a) sistemul nu oferă şi nu poate oferi un remediu legal pentru orice drept moral; (b) multe legi sunt adoptate ca soluţii convenabile în anumite împrejurări speciale, iar nu ca instrumente de protejare a unor drepturi perene; (c) legile sunt concepute pentru situaţii normale, iar nu pentru cazuri excepţionale; de aceea, oricât de informaţi şi bine intenţionaţi ar fi legiuitorii, legile pot produce ocazional, în cazuri particulare, nedreptăţi; (d) în anumite perioade, legea este pervertită, ea fiind

tratată de legiuitori ca mijloc de „spoliere legală", iar nu ca instrument de protejare a drepturilor fundamentale şi de promovare a dreptăţii (Mechem 1916, 368-370; Bastiat 2011, 54). În ciuda acestor deficienţe, drepturile şi libertăţile dintr-o democraţie liberală nu pot fi garantate altfel decât printr-un sistem de legi explicit formulate. *Promovarea dreptăţii nu se poate face altfel decât prin administrarea legii.* Orice încercare de a face apel la un sens abstract al dreptăţii, în afara regulilor explicite în vigoare, şi orice suspendare a legii menită să evite producerea unei nedreptăţi în anumite cazuri excepţionale ar produce haos şi nedreptate (Mechem 1916, 368). Cei care sunt nemulţumiţi de felul în care este promovată dreptatea trebuie să facă efortul de voinţă de a îmbunătăţi sistemul de legi existente.

Ipostaze ale dreptăţii

Ca dispoziţie statornică şi permanentă de a-i da fiecăruia bunurile exterioare care i se cuvin prin intermediul unui sistem de legi explicite promovat de o autoritate legiuitoare, dreptatea reclamă un efort de cunoaştere şi voinţă constant din partea membrilor societăţii. În lipsa acestui angajament cognitiv şi voliţional, regulile conduitei drepte nu pot fi recunoscute şi urmate, iar dreptatea nu poate guverna interacţiunile din sânul societăţii. De aceea, cunoaşterea tipurilor sau dimensiunilor dreptăţii pare să fie un imperativ în procesul de socializare a membrilor unei societăţi democrat-liberale.

Prima ipostază a dreptăţii pe care ar trebui s-o ia în considerare orice persoană care vrea să se comporte în acord cu regulile conduitei juste sau care vrea să-şi judece semenii prin prisma acestui cod de norme este *DREPTATEA ASOCIATIVĂ*. Raportându-se la dreptatea asociativă, indivizii înţeleg: (a) modul în care ia fiinţă o asociaţie; (b) relaţia de apartenenţă la asociaţie; (c) drepturile şi puterile membrilor în privinţa guvernării asociaţiei şi (d) distribuirea costurilor şi beneficiilor către membrii organizaţiei (*cf.* Spector 2015).

Cea mai simplă formă de asociere se face în cadrul asociaţiilor private, atunci când un anumit număr de persoane acceptă în mod liber înfiinţarea unei organizaţii sau apartenenţa la o organizaţie deja constituită în termenii unor scopuri fundamentale. Evident, în

societăţile democrat-liberale, dreptatea asociativă nu permite gruparea în asociaţii private care au drept scop încălcarea drepturilor fundamentale ale altor indivizi sau violarea sferei private a acestora: crima, molestarea, sclavia, jaful, hărţuirea, spionajul etc. În virtutea calităţii de membru al unei asociaţii, fiecare individ capătă dreptul şi puterea de a se implica în conducerea organizaţiei potrivit regulilor de guvernare stipulate în carta de înfiinţare a organizaţiei. În sfârşit, acceptând de bună voie să facă parte dintr-o asociaţie, fiecare individ acceptă *ipso facto* să fie părtaş la sarcinile, costurile şi beneficiile organizaţiei aşa cum sunt ele definite şi repartizate prin regulamentele asociaţiei. Normele subiacente dreptăţii asociative sunt încălcate atunci când apartenenţa la organizaţie este afectată de un viciu de consimţământ, când indivizii se asociază în vederea atingerii unor scopuri reprobabile, când membrii organizaţiei nu se angajează sau se implică abuziv în conducerea acesteia sau când costurile şi beneficiile nu sunt distribuite proporţional sau echitabil între membrii organizaţiei. Grupurile de crimă organizată şi organizaţiile neguvernamentale în care s-au comis acte de abuz sau corupţie oferă cele mai clare exemple de încălcare a dreptăţii asociative.

Dreptatea asociativă guvernează şi statele, adică societăţile organizate de o agenţie politică, cu precizarea că aceste comunităţi dispun de suveranitate şi, implicit, de capacitatea autoguvernării şi autotransformării (*cf.* Spector 2015). După cum e de aşteptat, dreptatea asociativă la nivelul unui stat creează probleme spinoase în privinţa relaţiei de apartenenţă, a guvernării şi a distribuirii echitabile a costurilor şi beneficiilor. Spre exemplu, apartenenţa majorităţii populaţiei la un stat este prezumată ca fiind liber consimţită, chiar şi atunci când graniţele statelor implicate sunt modificate prin violenţă. Autoritatea legiuitoare poate oferi şi oferă deseori unor străini dreptul de apartenenţă la comunitatea politică fără a cere explicit consimţământul propriilor cetăţeni. Aceeaşi autoritate legiuitoare prezumă că toţi cetăţenii subscriu liber şi în cunoştinţă de cauză atât la carta constituţională, cât şi la întregul sistem de legi aflat în vigoare, chiar dacă, pentru cei mai mulţi dintre ei, acest lucru este fizic imposibil. Cetăţenilor le este oferită oportunitatea formală de a se implica în actul de guvernare şi, în unele cazuri, sunt obligaţi să se implice (sub forma

participării la vot), însă foarte puţini dintre ei au capacitatea reală de a influenţa substanţial guvernarea. În sfârşit, costurile şi beneficiile sunt distribuite în funcţie de un anumit raport de forţe între grupurile de interese care concurează pentru hegemonia politică, iar nu în acord cu anumite principii considerate îndeobşte echitabile. Asupra acestui din urmă aspect vom reveni când vom discuta despre dreptatea distributivă. Toate aceste probleme evidenţiază faptul că dreptatea asociativă funcţionează mult mai bine la nivelul asociaţiilor private decât la nivelul statelor, principalul motiv putând fi acela că, spre deosebire de asociaţiile private, statele pot recurge la violenţă – mai exact, la violenţa considerată legitimă – pentru a-şi atinge scopurile.

De altminteri, abaterile multor state de la exigenţele dreptăţii asociative, aşa cum sunt ele înţelese dintr-o perspectivă democrat-liberală, ilustrează pluralitatea ideilor de dreptate (asociativă), lipsa unui fundament natural al dreptăţii şi practica uzuală a unei *voinţe militante* de a impune o anumită idee de dreptate. De-a lungul istoriei umanităţii, statele au încorporat forţat teritorii şi populaţii, au privat de drepturi politice largi categorii sociale, au oferit privilegii oneroase anumitor segmente sociale şi au pus costurile întreţinerii statului – prin confiscare sau supraimpozitare – pe umerii altor segmente sociale. Aparent bizar, toate aceste acţiuni, reprobabile din perspectivă democrat-liberală, au fost practicate de multe ori chiar în numele dreptăţii (asociative). Ungerea primită de la reprezentanţii Divinităţii, pretinsele servicii vitale aduse societăţii de către elita dominantă şi presupusele inegalităţi funciare legate de rasă, etnie, avere, sex etc. sunt doar câteva dintre argumentele invocate în sprijinul ideii de dreptate asociativă care vine în contradicţie cu principiile democraţiei liberale.

Următorul tip de dreptate la care se pot raporta membrii unei societăţi este *DREPTATEA PUNITIVĂ*. Având o faimă proastă din cauza asocierii cu vendeta, dreptatea punitivă îndeplineşte, totuşi, o funcţie prosocială, mai ales în societăţile puţin civilizate care nu dispun de o autoritate de administrare a dreptăţii suficient de puternică şi credibilă. În colectivităţile primitive şi anarhice, lipsite de o agenţie de protecţie a indivizilor paşnici, pedepsirea răufăcătorilor – de către victimă sau de către aparţinătorii acesteia – îndeplinea o funcţie triplă:

răzbunarea victimelor, împiedicarea răufăcătorilor de a repeta infracţiunea, respectiv descurajarea celorlalţi membri ai colectivităţii de a imita conduita răufăcătorilor (Wright 1911, 622-624). Izvorâtă din mânie şi resentiment, răzbunarea aplicată răufăcătorului de către victimă sau de către aparţinătorii acesteia tindea să fie nestăpânită şi excesivă. Legea talionului, prin care se aplica vinovatului o pedeapsă identică cu fapta de care se făcea culpabil, a dus la elevarea dreptăţii punitive şi la un mare pas înainte pe scara civilizaţiei. Progresul a fost continuat de mutarea agentului răzbunării de la victimă la o agenţie de drept neutră şi obiectivă şi, mai apoi, de înlocuirea răzbunării cu mila şi iertarea, mai ales în cazul în care răufăcătorul şi-a schimbat inima şi mintea, s-a căit pentru fapta lui şi a încercat să repare răul comis.

Evaluarea locului pe care trebuie să-l ocupe dreptatea punitivă într-o societate nu poate fi făcută la modul absolut, pe baza unor temeiuri universale şi anistorice. Faptul că răzbunarea nu se justifică în societăţile aflate la un stadiu superior de dezvoltare socială nu trebuie să ducă la condamnarea practicilor subiacente dreptăţii punitive din societăţile mai puţin civilizate, evident, sub rezerva proporţionalităţii pedepsei cu gravitatea infracţiunii şi a evitării practicilor pe care lumea civilizată le consideră intrinsec inumane, precum cruzimea şi tortura.

Asemenea dreptăţii punitive, *DREPTATEA CORECTIVĂ* vizează acţiunile trecute şi daunele produse în urma înfăptuirii acestora. De data aceasta, însă, nu se cere pedepsirea răufăcătorului, ci despăgubirea victimei. Mai exact, dreptatea corectivă îi impune vinovatului să-i acorde victimei compensaţii (financiare) pentru prejudiciile materiale sau daunele morale cauzate (Zadravec 2014, 240).

Dreptatea corectivă ridică cel puţin două dificultăţi. Prima dintre ele vizează stabilirea cuantumului compensaţiei cuvenite, mai ales dacă este vorba de provocarea unor daune morale. De regulă, atingerile aduse cinstei, demnităţii, onoarei, prestigiului profesional şi altor valori similare sunt resimţite acut şi exagerat de către victimă. Or, instanţele care acordă compensaţii nu se pot baza, în decizia lor, pe percepţia subiectivă a victimei, ci pe criterii relativ neutre şi obiective. Din păcate, aceste criterii sunt greu de găsit. De aceea,

cuantumul compensaţiilor pare mai mult sau mai puţin arbitrar pentru toate părţile implicate. A doua problemă este legată de posibilitatea absolvirii de vină a răufăcătorului în condiţiile acoperirii prejudiciilor cauzate. Este oare drept să-i scutim de pedeapsa penală pe actorii sociali care au suficient de multe resurse financiare pentru acoperirea prejudiciului creat şi pentru plata unei amenzi substanţiale? În particular, este oare drept ca superbogaţii lumii să se bucure de impunitate? Este de notorietate, spre exemplu, că unele grupuri financiare internaţionale s-au făcut vinovate de infracţiuni economice, în special de spălare de bani, însă directorii acestora au scăpat de urmărirea penală prin plata unei amenzi (ce-i drept, substanţiale). Suspendarea dreptăţii punitive a satisfăcut, în mod cert, autorii acelor fapte reprobabile şi, destul de probabil, ea a ferit de turbulenţe pieţele financiare. Au rămas însă resentimentul şi indignarea oamenilor obişnuiţi, care s-au văzut puşi în faţa aplicării dreptăţii cu măsuri diferite.

Oarecum înrudită cu dreptatea corectivă, DREPTATEA RESTAURATIVĂ aduce împreună răufăcătorul, victima şi comunitatea locală în scopul compensării prejudiciului, al reconcilierii infractorului cu victima şi comunitatea locală şi al refacerii ţesutului social (Olson și Dzur 2004). Promovarea dreptăţii restaurative implică mutarea actului de justiţie din spaţiul tehnocrat şi hiperspecializat al tribunalelor în centrele de justiţie informale ale comunităţilor locale, reducerea rolului statului în tratarea unor infracţiuni minore, reducerea controlului tehnocraţilor asupra actului de justiţie, democratizarea actului de justiţie prin implicarea unor reprezentanţi ai comunităţii locale, interacţiunea directă dintre infractor, victimă şi reprezentanţii comunităţii locale şi centrarea eforturilor pe reconciliere şi îmbunătăţirea climatului social (Olson și Dzur 2004).

După cum se poate observa, practicarea dreptăţii restaurative este analogă tratamentelor medicale naturiste. Neinvazive şi lipsite de reacţii adverse majore, intervenţiile specifice dreptăţii restaurative promit aducerea răufăcătorului, a victimei şi a comunităţii locale cât mai aproape de starea de dinaintea săvârşirii infracţiunii. Foarte probabil, aplicarea cu succes a dreptăţii restaurative eliberează comunitatea locală de povara emoţiilor negative: mânie, indignare, resentiment, vinovăţie, ruşine etc. În sfârşit, implicarea neprofesioniştilor din

comunitatea locală îi familiarizează pe cetăţeni cu procedurile administrării justiţiei şi creşte controlul democratic asupra actului de justiţie. Din păcate, însă, aplicarea dreptăţii restaurative se face anevoios şi reclamă un consum enorm de resurse. Mai exact, ea presupune din partea comunităţii locale un nivel minim de competenţă, o motivaţie suficientă de a participa la un act de justiţie care n-o priveşte direct (în mod evident) şi disponibilitatea de a cheltui timp şi bani într-o activitate socială supererogatorie. Acolo unde aceste condiţii lipsesc, practicarea dreptăţii restaurative rămâne un ideal de neatins.

Dacă dreptatea restaurativă pare oarecum exotică, cel puţin în societăţile relativ fragmentate şi mai puţin evoluate, *DREPTATEA FUNCŢIONALĂ* este profund imersată în viaţa de zi cu zi a tuturor indivizilor din toate societăţile. Conştienţi că nu pot sau nu au nevoie să schimbe legile existente, cetăţenii apelează la juriştii profesionişti pentru a-şi rezolva cât mai avantajos problemele şi pentru a-şi satisface cât mai bine interesele (Merritt 2016). Avantajul social major al urmăririi dreptăţii funcţionale este acela că eventualele schimbări afectează doar părţile aflate în litigiu, rezolvarea problemei acestora lăsând neschimbate raporturile dintre ceilalţi membri ai societăţii. Ancorată strict în sistemul de legi existent, dreptatea funcţională pare să creeze mai multă insatisfacţie decât alte tipuri de dreptate. După cum s-a menţionat anterior, legile explicite prin care este administrată dreptatea sunt fatalmente imperfecte şi nu acoperă satisfăcător toate cazurile posibile. În aceste condiţii, soluţia dată părţilor aflate în litigiu poate să aibă de-a face mai mult cu ingeniozitatea juristului de a specula prevederile şi lacunele legii decât cu dimensiunea morală a dreptăţii. Evaziunea fiscală comisă în limitele legii şi care ultragiază simţul comun (e.g. *Panama Papers*) şi recurgerea pe scară largă la toate căile legale de atac ilustrează foarte concludent limitele dreptăţii funcţionale.

Insatisfacţiile resimţite la nivelul dreptăţii funcţionale şi nevoia de a face legile cât mai conforme cu imperativul moral al dreptăţii – de a-i da fiecăruia ceea ce i se cuvine – îi pune pe membrii unei societăţi în faţa *DREPTĂŢII NORMATIVE*. De data aceasta, indivizii nu încearcă să-şi promoveze interesele în limitele cadrului legal existent, ci

reexaminează legile în vigoare şi caută ajustarea lor, astfel încât ele să fie cât mai conforme cu principiile morale ale dreptăţii. Acest proces presupune recategorizarea (parţială a) vieţii sociale, definirea unor noi alternative de acţiune şi dezvoltarea unor soluţii noi (Merritt 2016).

Perfect justificată în principiu, practicarea dreptăţii normative comportă anumite riscuri. În societăţile imature din punct de vedere politic, actul de legiferare poate fi orientat mai curând spre satisfacerea unor interese nelegitime sau spre acordarea unor privilegii decât spre creşterea gradului de conformitate a legilor cu principiile morale ale dreptăţii. În plus, dacă dreptatea funcţională, supusă legilor existente, afectează doar părţile aflate în litigiu, dreptatea normativă, orientată spre schimbarea legilor existente, influenţează milioane de alte persoane şi instituţii (Merritt 2016). Scăpat de sub control, procesul de legiferare poate bloca tranzacţiile funcţionale din societate şi, uneori, chiar poate zdruncina din temelii structura de ordine a societăţii. Conştiente de aceste riscuri, societăţile democrat-liberale adoptă amendamente sau carte constituţionale care limitează sfera actului de legiferare şi impun proceduri care împiedică adoptarea precipitată de legi noi.

Implicaţi frecvent, de-a lungul întregii vieţi, în multiple tranzacţii cu semenii lor, indivizii sunt guvernaţi *volens nolens* de normele *DREPTĂŢII COMUTATIVE*. Acest tip de dreptate presupune îndeplinirea următoarelor condiţii prealabile: (a) definirea părţilor implicate ca parteneri competenţi şi egali (în drepturi) în tranzacţia care urmează a fi realizată; (b) identificarea posesiunilor care urmează a fi tranzacţionate; (c) stabilitatea respectivelor posesiuni; (d) asumarea obligaţiei de a onora promisiunile subiacente tranzacţiei; (e) efectuarea transferului în cunoştinţă de cauză şi prin consimţământ liber exprimat (*cf.* Rommen 1998, 31; Zdravec 2014, 240; Spector 2015, 1080).

Cu toate că practica schimburilor contractuale are o vechime milenară, condiţiile de tranzacţionare sunt aproape general cunoscute sau, măcar, intuite, iar agenţiile legiuitoare din societăţile dezvoltate tutelează tranzacţiile dintre membrii săi (veghind la buna lor desfăşurare), condiţiile formale ale dreptăţii comutative sunt frecvent încălcate, chiar şi în zilele noastre. Competenţa şi egalitatea în drepturi a părţilor incumbă o capacitate de negociere proporţională, însă, din

nefericire, în foarte multe situaţii, este evidentă asimetria părţilor. Evident, nu este vorba aici de diferenţele de personalitate, caracter, inteligenţă, informare, securitate financiară etc. care îi ajută pe unii indivizi să obţină din tranzacţii mai multe avantaje decât partenerii lor, ci de natura aranjamentelor juridice care privilegiază o parte în dauna celeilalte. Asemenea aranjamente juridice le ofereau patricienilor romani monopolul creditării şi posibilitatea de a-i transforma în sclavi pe debitorii care nu-şi mai pot plăti datoriile. În zilele noastre, din cauza costurilor administrative oneroase, companiile mici au o capacitate de negociere mai slabă în tranzacţii decât companiile mari, care îşi pot defalca respectivele costuri administrative pe mai multe sucursale, filiale sau puncte de lucru. Condiţia identificării clare a posesiunilor este neglijată de cumpărătorii ignoranţi sau naivi care acceptă să dea ceva în schimbul unor pseudovalori, care, de fapt, nu înseamnă nimic: pseudoproprietăţi din spaţiul cosmic, false vindecări miraculoase, false acte de magie sau vrăjitorie, preziceri de-ale vizionarilor, schimbări în bine în viaţa de după moarte etc. Rămâne de discutat în ce măsură autoritatea legiuitoare, care se obligă să întărească dreptatea comutativă, poate interveni în acordul dintre doi particulari atunci când se poate demonstra în mod obiectiv că una dintre părţi nu pune în joc nicio posesiune în cadrul tranzacţiei. Caracterul stabil al posesiunii tranzacţionate este pus sub semnul întrebării atunci când bunul tranzacţionat se află în litigiu, vânzătorul neputând dovedi că deţine un titlu de proprietate incontestabil asupra acestuia. Metaforic vorbind, în limitele dreptăţii comutative, nu ar trebui să se poată vinde blana ursului din pădure. Condiţia onorării angajamentelor luate în cadrul tranzacţiei este frecvent încălcată, mai ales în sfera comercială, de către cei care sunt hotărâţi să nu predea partenerului bunul promis din chiar momentul convenirii schimbului. Cecurile fără acoperire, falimentele, neplata furnizorilor, neplata ratelor la credit etc. pot fi indicatori ai crizei economice, dar şi indicatori ai încălcării generalizate a dreptăţii comutative într-o societate. În sfârşit, dreptatea comutativă este încălcată atunci când una dintre părţi profită de instabilitatea emoţională, de starea de nevoie, de ignoranţa şi de lipsa de experienţă a celeilalte părţi pentru a obţine un avantaj exagerat în urma tranzacţiei. Educarea membrilor unei

societăţi în spiritul dreptăţii comutative nu este doar sarcina juriştilor, ci şi a dascălilor, politicienilor, ziariştilor, moraliştilor, conducătorilor religioşi şi a altor lideri de opinie. De altfel, orice persoană îşi poate aduce aportul la acest efort de educare respectând cu scrupulozitate, ea însăşi, exigenţele dreptăţii comutative.

Ultima ipostază a dreptăţii pe care o discutăm în acest context – *DREPTATEA DISTRIBUTIVĂ* – este, de altfel, şi cea mai controversată. Ceea ce se poate accepta fără mari rezerve este doar definiţia de principiu, anume că dreptatea distributivă presupune aplicarea unor reguli echitabile de distribuire a bunurilor comune şi a surplusului asociaţional (*associational surplus*) (Spector 2015, 1088-1089). Suficient de exactă, însă excesiv de abstractă, această formulă a dreptăţii distributive necesită câteva detalii şi precizări.

Înainte de toate, problema dreptăţii distributive nu poate fi pusă decât acolo unde s-a stabilit *prin consens* colectivitatea de referinţă. Această colectivitate poate avea dimensiuni variabile mergând de la familia restrânsă la întreaga umanitate. De regulă, însă, discuţiile legate de distribuirea echitabilă a bunurilor (materiale) comune se pune la nivelul statelor naţionale. Dacă acceptăm această precizare legată de colectivitatea de referinţă, trebuie să admitem şi faptul că problemele social-economice majore de pe planetă – malnutriţia, accesul redus la sursele sigure de apă, lipsa locuinţelor, lipsa serviciilor medicale de calitate, nivelul precar al educaţiei şi instruirii, suprapopularea, sărăcia etc. – sunt guvernate de principiul carităţii, iar nu de cel al dreptăţii distributive. Excedentul de bunuri materiale din ţările bogate ar putea fi transferat – în numele dreptăţii distributive – în ţările sărace numai dacă *toate* ţările ar consimţi să formeze o singură colectivitate la nivelul întregii planete, ceea ce, deocamdată, nu este cazul.

O dată stabilită colectivitatea de referinţă, putem defini bunurile comune şi surplusul asociaţional. Într-o primă instanţă, recurgând la o determinare negativă, putem spune că ceea ce câştigă un individ prin producţie şi schimb liber, în condiţiile respectării dreptăţii comutative, sunt bunuri eminamente private, pe care individul le poate consuma discreţionar şi în mod exclusiv. Spre exemplu, maşina personală pe care am cumpărat-o din resurse proprii în urma unei tranzacţii

comerciale libere este bunul meu privat pe care îl folosesc (în condiţiile legii) cum cred de cuviinţă. Ca atare, îi pot împiedica pe toţi ceilalţi să-mi folosească maşina fără a fi nevoie să-mi motivez refuzul partajării. Exceptând cazurile de forţă majoră – războaie, revoluţii, dezastre naturale etc. –, maşina mea personală nu poate face obiectul aplicării unei reguli echitabile de distribuire a bunurilor în societate. Spre deosebire de bunurile private, bunurile comune nu pot fi acordate cuiva fără a fi acordate în principiu tuturor. Drumurile, mijloacele de transport în comun, parcurile, teatrele, muzeele, mediul curat, siguranţa personală, pacea socială etc. sunt bunuri publice întrucât nimeni nu îi poate împiedica sau limita pe semenii lui să beneficieze de ele (*cf.* Fârte 2010, 112). Bunurile comune se constituie din veniturile obţinute prin administrarea activelor şi investiţiilor statului, dar şi prin aplicarea de taxe şi impozite. Acolo unde veniturile statului exced cheltuielile bugetare, se constituie un surplus asociaţional, care poate fi gestionat după aceleaşi reguli ca bunurile comune.

Mărimea patrimoniului de bunuri comune reflectă opţiunea dominantă a societăţii pentru individualism, respectiv socialism şi se corelează direct cu nivelul taxelor şi impozitelor aplicate. În societăţile în care predomină individualismul, cetăţenii preferă să se bucure (într-o manieră exclusivă) de bunurile private pe care le pot obţine pe o piaţă liberă prin producţie sau schimburi comerciale, în acord cu exigenţele dreptăţii comutative. Conştienţi că taxele şi impozitele le diminuează masa bunurilor private, aceştia militează pentru o fiscalitate redusă, consimţind să se bucure, ca efect al acestei politici fiscale, de un patrimoniu mai sărac de bunuri comune. Preferinţa pentru individualism şi pentru consumul de bunuri private poate să indice încredere în propria eficienţă economică, spirit competitiv, eterogenitate socială (eventual şi genetică), neîncredere în imparţialitatea autorităţii legiuitoare, insatisfacţie legată de calitatea bunurilor comune şi egoism.

Pe de altă parte, în societăţile colectiviste, cetăţenii preferă ca nivelul lor de bunăstare să depindă în cea mai mare măsură de consumul de bunuri comune, chiar cu preţul unui nivel înalt al taxelor şi impozitelor. În cazurile ideale, preferinţa pentru socialism este determinată de opţiunea cvasi-unanimă pentru egalitate, întrajutorare,

omogenitate şi integrare, de convingerea că autoritatea legiuitoare acţionează în spiritul dreptăţii şi carităţii, precum şi de un grad înalt de satisfacţie privind consumul bunurilor comune. În aceste condiţii deloc simplu de întrunit, presiunea taxelor şi impozitelor poate lăsa nealterată motivaţia cetăţenilor de a fi eficienţi din punct de vedere economic. Dacă, însă, preferinţa pentru socialism este determinată de invidie, indolenţă şi tendinţa generală de a trăi pe cheltuiala celorlalţi (*cf.* Bastiat 2011), patrimoniul bunurilor comune se împuţinează şi se degradează. Apăsaţi de povara taxelor şi impozitelor, dezamăgiţi de calitatea bunurilor comune şi convinşi că slujesc un „stat servil", care îi obligă să muncească în beneficiul altora (Belloc 1912), cetăţenii îşi pierd motivaţia de a fi productivi şi tind să îngroaşe rândurile celor care vor să primească ceva pentru nimic.

Consideraţiile de mai sus nu au menirea de a justifica, la modul absolut, o anumită strategie de socializare şi o anumită politică fiscală. Individualismul şi socialismul generează deopotrivă efecte pozitive şi efecte negative de la o societate la alta şi de la o epocă istorică la alta. De regulă, societăţile adoptă un mixaj de individualism şi socialism, precum şi o politică fiscală de formare şi administrare a bunurilor comune, urmând metoda încercării şi erorii, iar nu la capătul unor cercetări ştiinţifice. Pe de altă parte, putem discuta, totuşi, în context ştiinţific, consecinţele care decurg din adoptarea unei anumite formule de constituire şi administrare a bunurilor comune într-un anumit mediu social.

După constituirea patrimoniului de bunuri comune şi a eventualului surplus asociaţional, în funcţie de tendinţa spre individualism sau socialism, se poate pune problema identificării regulilor echitabile de distribuire a acestora.

Unele variante de aplicare a dreptăţii distributive ţin cont de *nevoile* indivizilor (Rogers 1918, 146; Zdravec 2014, 238). Înainte de toate, ar avea dreptul la o parte din bunurile comune membrii societăţii care nu se pot îngriji pe ei înşişi: copiii, bolnavii mintali, persoanele cu handicap, persoanele vârstnice, persoanele care şi-au pierdut capacitatea de muncă etc. Este de reţinut aici precizarea că dreptatea distributivă nu poate fi aplicată decât împreună cu dreptatea asociativă. Agenţia legiuitoare dintr-o societate nu se poate prevala de

dreptatea distributivă pentru a împărţi patrimoniul bunurilor comune persoanelor neajutorate din afara acelei societăţi. Bineînţeles, aceste persoane pot şi, din punct de vedere moral, trebuie ajutate, însă numai cu bunuri private, în conformitate cu principiul carităţii. Este de adăugat, apoi, că sprijinul acordat persoanelor neajutorate de către agenţia care aplică regulile dreptăţii distributive trebuie să aibă un rol subsidiar. Mai exact, acest sprijin poate să se adauge, însă nu poate să se substituie, ajutorului pe care alţi actori sociali – părinţi, copii, tutori etc. – au datoria morală şi legală să-l ofere. Externalizarea costurilor legate de întreţinerea propriilor aparţinători nu respectă cerinţele dreptăţii distributive şi poate fi considerată o formă de parazitism social. În sfârşit, se poate accepta fără rezerve că sprijinul persoanelor neajutorate trebuie să se ridice la nivelul de subzistenţă specific societăţii respective. Spre exemplu, nivelul ajutorului de subzistenţă este, în mod firesc, mai mare în Norvegia decât în Somalia. Bunurile care îl ajută să supravieţuiască pe un somalez îi sunt cu totul insuficiente unui norvegian.

O variantă mai radicală a înfăptuirii dreptăţii distributive în funcţie de nevoi a fost propusă de Harry Allen Overstreet (1915) şi este promovată de stânga progresistă contemporană. Conform acestei viziuni, bunurile comune (obţinute prin socializarea resurselor) nu trebuie să satisfacă doar nevoile fizice, de subzistenţă, ale fiecărui individ, ci trebuie să acopere nevoile *din ce în ce mai numeroase, mai mari şi mai complexe* ale unui nou tip de om, cu un nou tip de caracter, „care îşi găseşte mândria în apartenenţa la grup, bucuria în posesiunile şi activităţile comune ale grupului, loialitatea în bunăstarea grupului" (Overstreet 1915, 391).

Generoasă în principiu, această perspectivă asupra dreptăţii (distributive) ridică cel puţin două probleme serioase. Prima dintre ele vizează definirea şi promovarea noului tip de om la nivelul întregii societăţi şi, de ce nu, la nivelul întregii umanităţi. Nefiind stăpâni suverani ai creaţiei, oamenii nu au legitimitatea de a practica în mod voluntarist evoluţia asistată, cu atât mai puţin asupra lor înşişi. Cel puţin din perspectivă democrat-liberală, oamenii au dreptul să-şi cultive nevoile proprii, chiar dacă unele dintre ele sunt diferite sau chiar incompatibile cu ale celorlalţi. De ce ar trebui să susţină cineva

„activităţile comune ale grupului" dacă nu-şi găseşte „bucuria" în apartenenţa la acel grup?

Cea de-a doua problemă este legată de procurarea bunurilor comune capabile să satisfacă nevoile din ce în ce mai numeroase, mai mari şi mai complexe ale omului nou. De-a lungul istoriei umanităţii, inclusiv în zilele noastre, au existat şi există dificultăţi în acoperirea nevoilor de subzistenţă. Noile tehnologii de producţie şi comunicare au redus semnificativ, însă nu au eliminat aceste probleme. Acoperirea cu bunuri comune a nevoilor noului tip de om ar presupune un nivel foarte înalt de eficienţă economică şi o socializare cvasi-totală a resurselor societăţii, în primul rând a factorilor de producţie. Or, oamenii şi-au manifestat întotdeauna dispoziția de a respinge orice încercare de a-i împiedica să facă ceea ce le place cu propriile lor bunuri (Rogers 1918, 143). Istoria a demonstrat că socializarea progresivă a producţiei şi a consumului, mai ales în societăţile eterogene, generează ineficienţă economică, penurie de bunuri (comune), sărăcie şi dificultăţi în acoperirea nevoilor de subzistenţă.

O variantă de compromis a înfăptuirii dreptăţii distributive în funcţie de nevoi ar ţine cont de *nivelul de prosperitate al societăţii* şi de nevoile (nu doar de subzistenţă ale) tuturor cetăţenilor, nu doar ale celor care nu se pot ajuta pe ei înşişi. Ar fi vorba aici de suplimentarea bunurilor private, pe care indivizii le obţin în funcţie de performanţa lor economică şi de meritele lor, cu un pachet de bunuri comune (şi gratuite), astfel încât şi cei mai defavorizaţi cetăţeni să beneficieze de prosperitatea generală a societăţii. Răspândirea bunăstării acumulate, astfel încât aceasta să ajungă şi la indivizii neajutoraţi, neperformanţi sau ghinionişti pare un lucru rezonabil şi acceptabil la nivelul întregii societăţi. Rămâne, însă, de discutat măsura în care acest lucru trebuie impus într-o manieră coercitivă, sub semnul dreptăţii distributive, fiind de notorietate faptul că agenţii economici privaţi contribuie substanţial la generalizarea bunăstării prin scăderea preţurilor şi chiar prin oferirea gratuită a unor bunuri. Spre exemplu, nimeni nu se mai miră că poate folosi gratuit parcările, spaţiile de joacă, instalaţiile sanitare şi alte facilităţi ale centrelor comerciale, că poate citi gratuit milioane de cărţi şi articole de presă (în format electronic), că poate vizita virtual fără să plătească marile muzee ale lumii sau că poate

cumpăra produse care erau accesibile acum câteva decenii doar unei infime minorităţi: zboruri cu avionul, vacanţe în străinătate, autoturisme, produse electromice, produse electrocasnice etc. Foarte probabil, multe dintre aceste produse nu ar fi ajuns în consumul omului obişnuit dacă ar fi intrat ca bunuri comune într-o schemă de aplicare a dreptăţii distributive.

În viziunea altor autori, distribuirea echitabilă a bunurilor comune ar trebui să ţină cont de *serviciile sociale* asumate de către membrii societăţii şi de *meritele* câştigate în îndeplinirea acestor servicii. Spre exemplu, nu ar fi echitabil ca unui şef de guvern şi unui şomer să li se repartizeze o cotă egală de bunuri comune, ştiut fiind faptul că ceea ce asigură traiul de zi cu zi al şomerului nu-i permite primului-ministru îndeplinirea satisfăcătoare a sarcinilor de serviciu. Este de menţionat, totuşi, că distribuirea bunurilor comune în raport de dificultatea sarcinilor sociale de îndeplinit are drept condiţie necesară asumarea de către fiecare individ a serviciului social pentru care este cel mai bine adaptat (Smith 1979, 373). Autoritatea legiuitoare ar încălca principiul dreptăţii dacă i-ar aloca unui individ un volum mai mare de bunuri comune, astfel încât acesta să poată îndeplini o funcţie publică pentru care nu are pregătirea necesară.

Ocupând locuri diferite în societate şi îndeplinind funcţii sociale diferite, indivizii câştigă merite diferite în efortul de menţinere şi dezvoltare a societăţii. Regulile dreptăţii distributive cer ca bunurile comune repartizate să fie direct proporţionale cu aceste merite (Zadravec 2014, 238). Din păcate, ceea ce este rezonabil în teorie nu poate fi pus întotdeauna în practică. Nicio instanţă umană din lume nu ar fi în stare să stabilească matematic justa proporţie între meritele dobândite în îndeplinirea sarcinilor sociale şi cantitatea de bunuri comune cuvenite.

Schemele de repartizare a bunurilor comune sub semnul dreptăţii distributive nu se limitează doar la cele care ţin cont de nevoile de bază ale persoanelor neajutorate, de nevoile complexe ale noului tip de om, de nivelul de prosperitate al societăţii, de sarcinile sociale îndeplinite de cetăţeni sau de meritele dobândite în efortul de menţinere şi dezvoltare a societăţii. Pe baza unor calcule utilitariste sau în funcţie de reacţiile afective ale subiecţilor puşi să judece dacă anumite

principii de distribuire a bunurilor sunt echitabile sau nu, au fost avansate şi testate şi alte scheme de înfăptuire a dreptăţii distributive. În acest sens, este de menţionat studiul experimental al lui Norman Frohlich şi Joe Oppenheimer (*cf.* Boudon şi Betton 1999; Ho 2005), în care a fost testată atitudinea unor subiecţi cu privire la următoarele principii „echitabile” de distribuire a bunurilor (comune):

1. *Principiul derivat din teoria rawlsiană a dreptăţii*: bunurile trebuie distribuite astfel încât să fie maximizate veniturile celei mai defavorizate clase sociale;
2. *Principiul derivat din teoria utilitaristă a lui John Harsanyi*: bunurile trebuie distribuite astfel încât să fie maximizate veniturile clasei de mijloc;
3. *Principiul „combinat”*: bunurile trebuie distribuite astfel încât să fie maximizate veniturile clasei de mijloc, iar veniturile celei mai defavorizate clase sociale să nu scadă sub un anumit minimum;
4. *Principiul „egalităţii”*: bunurile trebuie distribuite astfel încât să fie maximizate veniturile clasei de mijloc şi să fie reduse la minimum inegalităţile de venit.

Reacţiile subiecţilor au fost oarecum surprinzătoare: 77,8% dintre subiecţi au considerat mai just principiul „combinat”, 12,3%, principiul lui John Harsanyi, 8,64%, principiul „egalităţii” şi doar 1,23%, principiul rawlsian al diferenţei (Boudon şi Betton 1999, 375).

Consacră studiul lui Norman Frohlich şi Joe Oppenheimer un anumit principiu de distribuire echitabilă a bunurilor (comune)? Nicidecum. De altfel, el nici nu şi-a propus acest lucru. Reacţiile afective conjuncturale la anumite principii abstracte, în formularea cărora intră mulţi termeni vagi (e.g. „cea mai defavorizată clasă socială”, „clasă de mijloc”) reflectă mai curând rolul intereselor personale în adeziunea la o anumită idee de dreptate decât justeţea absolută a unuia dintre principiile dreptăţii distributive.

Pentru a conchide, nu există *un* principiu al dreptăţii distributive care să fie valabil la modul absolut, în orice societate şi în orice epocă istorică. În schimb, putem identifica diferite variante de înfăptuire a dreptăţii distributive şi, în mod corespunzător, reguli diferite de distribuire „echitabilă” a bunurilor comune. Aceste reguli sunt adoptate

sau abandonate în funcţie de interesele indivizilor şi de particularităţile societăţii pe care aceştia o formează, în primul rând de forma ei de organizare politică. În plus, regulile de distribuire a bunurilor comune pot fi judecate sub raportul compatibilităţii lor cu principiile democraţiei liberale. Democraţia liberală nu este sacrosantă şi, de aceea, nici o societate nu este obligată să o adopte pentru a supravieţui. Dacă, însă, opţiunea pentru această formă de organizare politică a fost adoptată explicit, este bine ca cetăţenii să ştie ce reguli ale dreptăţii distributive pot sau nu pot fi aplicate în mod consistent.

Concluzii: ideea de dreptate în sfera publică agonistică

Până la acest punct, am oferit câteva clarificări ale ideii de dreptate şi am trecut în revistă principalele tipuri de dreptate prin prisma compatibilităţii lor cu principiile şi valorile democrat-liberale. În acest sens, am evidenţiat faptul că singura teză general acceptată cu privire la dreptate (teză care, de altfel, este şi cea mai abstractă) este aceea că dreptatea este dispoziţia statornică şi permanentă de a-i da fiecăruia ceea i se cuvine. Am argumentat, apoi, că dreptatea nu subzistă în virtutea unei legi naturale care (re)stabileşte echilibrul şi ordinea în Univers şi că oamenii (de regulă, cei nemulţumiţi de starea societăţii în care trăiesc) mai curând vor să vadă decât constată obiectiv aplicarea, respectiv încălcarea „adevăratei" dreptăţi. Formulările de genul „[N]ici un guvern nu este suficient de puternic, nici o constituție suficient de sacră, nici o instituție ecleziastică suficient de pioasă pentru a supraviețui practicării nedreptății în numele ei" (Ward 1920, 349) sunt avertismente etico-religioase, iar nu adevăruri confirmate empiric.

În măsura în care nu se poate demonstra că există un simţ al dreptăţii, un sentiment al dreptăţii sau un instinct al dreptăţii, trebuie să acceptăm faptul că oamenii îşi reglează conduita în funcţie de anumite idei despre dreptate, pe care le adoptă şi promovează printr-un efort susţinut de cunoaştere şi voinţă. Aceste idei au de-a face cu dobândirea sau (re)distribuirea unor bunuri exterioare sub autoritatea unei instanţe legiuitoare, care consacră anumite aspecte

particulare ale dreptăţii sub forma legilor explicite. Respectiva autoritate legiuitoare fundamentează o anumită idee de dreptate pe un sistem de drepturi, libertăţi şi imunităţi acceptat prin consimţământ cvasi-general de întreaga societate. În spaţiul euro-atlantic, acest sistem de drepturi şi libertăţi corespunde organizării politice democrat-liberale.

Discutarea critică a principalelor tipuri de dreptate – asociativă, punitivă, corectivă, restaurativă, funcţională, normativă, comutativă şi distributivă – ne-a permis să evidenţiem exigenţele formale ale dreptăţii în diverse aranjamente sociale şi în legătură cu diverse aspecte din viaţa indivizilor şi societăţii. Cunoaşterea temeinică a multiplelor ipostaze ale dreptăţii este absolut necesară întrucât condiţionează necesar elevarea dezbaterilor – inerent conflictuale – cu privire la înfăptuirea dreptăţii.

Viaţa politică a unei societăţi democrat-liberale nu necesită promovarea unei singure idei despre dreptate şi acordarea anumitor conţinuturi tipurilor de dreptate. Dogmatismul susţinerilor despre dreptate ar presupune, pe lângă o confirmare empirică irefutabilă, abandonarea oricărui interes sau parti-pris personal. Or, imparţialitatea absolută în viaţa politică nu este doar imposibilă, ci şi indezirabilă. Cel puţin în societăţile pluraliste, oamenii sunt mefienţi faţă de semenii subjugaţi de propriul interes, dar şi faţă de cei care manifestă un dezinteres olimpian (Montada 1998, 82). De aceea, dezbaterile substanţiale şi fructuoase cu privire la dreptate presupun prezenţa concomitentă a unui interes propriu legitim şi a capacităţii de a reacţiona raţional la argumentele unei teze.

Neexistând un fundament natural al dreptăţii şi fiind puse în joc interese personale sau de grup foarte puternice, dezbaterile despre dreptate implică şi o ciocnire a voinţelor militante. Participanţii la aceste dezbateri se angajează într-o luptă pentru hegemonie politică, încercând să excludă ideile rivale despre dreptate. Cu alte cuvinte, dezbaterile substanţiale despre dreptate se desfăşoară *volens nolens* într-o „sferă publică agonistică” (Dahlberg 2007).

Pentru a reduce tensiunea inerentă din dezbaterile privind dreptatea şi pentru a stimula receptivitatea la argumentele rezonabile

puse în joc, ar fi de dorit ca participanţii la aceste discuţii critice să respecte următoarele reguli (*cf.* Fârte 2017, 107):

- Nu aplicaţi adversarului etichete infamante;
- Nu faceți speculații rău intenționate despre adversar;
- Nu căutați interesele ascunse care îl motivează pe adversar să susţină anumite teze;
- Nu faceţi referire la caracterul, temperamentul și trăsăturile de personalitate ale adversarului;
- Prezentaţi dovezi relevante în sprijinul afirmaţiilor făcute;
- Rămâneți concentrat pe problema discutată.

Aceste reguli ar trebui respectate nu doar pentru menţinerea unui climat civilizat – propriu dialogului raţional –, ci şi pentru a respecta exigenţele dreptăţii comutative. De autenticitatea şi civilitatea dezbaterilor agonistice despre dreptate depind calitatea vieţii politice şi adecvarea ideii de dreptate pe care o promovează autoritatea legiuitoare la interesele vitale ale indivizilor şi societăţii.

Bibliografie

1. Alexander, H. B. 1915. „Justice and Progress." *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 12*(8)*: 207-212. doi: 10.2307/2012679.
2. Bass, Robert. 2012. „David Schmidtz, *The Elements of Justice* (Cambridge, England: Cambridge University Press. 2006)." *Journal of Value Inquiry* 46: 255-257. doi: 10.1007/s10790-012-9323-3.
3. Bastiat, Claude Frédéric. 2011. *The Bastiat Collection.* Second edition. Auburn (AL): Mises Institute.
4. Belloc, Hilaire. 1912. *The Servile State.* London & Edinburgh: T.N. Fouls. https://ia800504.us.archive.org/13/items/servilestate00belluoft/servilestate00belluoft.pdf.
5. Bîlbă, Corneliu. 2016. „Trei strategii ale individualismului modern: contractul, utilitatea şi ordinea spontană." În *Tensiuni ale dreptăţii. Subiectivitate şi normativitate*, editată de Cristian Moisuc, 101-124. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
6. Boudon, Raymond, and Emmanuelle Betton. 1999. „Explaining the Feelings of Justice." *Ethical Theory and Moral Practice* 2: 365-398.
7. Dahlberg, Lincoln. 2007. „The Internet and Discursive Exclusion: From Deliberative to Agonistic Public Sphere Theory." 128-147. doi: 10.1057/9780230592469_8.

8. Fârte, Gheorghe-Ilie. 2010. „Acţiune civică şi comunicare publică într-o societate autoguvernată.” *Argumentum: Journal of the Seminar of Discursive Logic, Argumentation Theory and Rhetoric* 8: 108-138. http://www.fssp.uaic.ro/argumentum/numarul%208/Gheorghe-Ilie_FARTE_Argumentum_nr.8_2010.pdf.
9. Fârte, Gheorghe-Ilie. 2015. „The Principle of Peaceable Conduct as a Discrimination Tool in Social Life.” *Argumentum. Journal of the Seminar of Discursive Logic, Argumentation Theory and Rhetoric* 13*(1)*: 95-111. https://www.fssp.uaic.ro/argumentum/Numarul%2013%20issue%201/06_Farte_tehno.pdf.
10. Fârte, Gheorghe-Ilie. 2017. „On the Integration of Populism into the Democratic Public Sphere.” *Argumentum. Journal of the Seminar of Discursive Logic, Argumentation Theory and Rhetoric* 15*(2)*: 87-109. https://www.fssp.uaic.ro/argumentum/Numarul%2015%20issue%202/06_I_Farte_tehno.pdf.
11. Foster, Susanne. 2004. „Justice is a Virtue.” *Philosophia* 31*(3-4)*: 501-512.
12. Hayek, Friedrich A. 1952. *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason.* Glencoe (IL): The Free Press.
13. Ho, Mun Chan. 2005. „Rawls’ Theory of Justice: A Naturalistic Evaluation.” *Journal of Medicine and Philosophy* 30*(5)*: 449-465. http://dx.doi.org/10.1080/03605310500253022.
14. Holmes, Oliver Wendell. 1918. „Natural Law.” *Harvard Law Review* 32*(1)*: 40-44. doi:10.2307/1327676.
15. Mæterlinck, Maurice. 1902. „The Mystery of Justice.” *The North American Review* 174*(542)*: 1-11. http://www.jstor.org/stable/25105269.
16. Mechem, Floyd R. 1916. „An Inquiry concerning Justice.” *Michigan Law Review* 14*(5)*: 361-382. http://www.jstor.org/stable/1276676.
17. Merritt, Deborah Jones. 2016. „Cognition and Justice: New Ways to Think Like a Lawyer.” *Arkansas Law Review* 69: 47-69.
18. Montada, Leo. 1998. „Justice: Just a Rational Choice.” *Social Justice Research* 11*(2)*: 81-101.
19. Olson, Susan M. and Albert W. Dzur. 2004. „Revisiting Informal Justice: Restorative Justice and Democratic Professionalism.” *Law & Society Review* 38*(1)*: 139-176. http://www.jstor.org/stable/1555115.
20. Overstreet, Harry Allen. 1915. „Philosophy and the New Justice.” *International Journal of Ethics* 25*(3)*: 277-291. http://www.jstor.org/stable/2376818.
21. Pieper, Josef. 1965. *The Four Cardinal Virtues: Prudence, Justice, Fortitude, Temperance.* New York: Harcourt, Brace & World, Inc.

22. Rogers, Arthur K. 1918. „The Principles of Distributive Justice." *International Journal of Ethics* 28*(2)*: 143-158. http://www.jstor.org/stable/2377534.
23. Rommen, Heinrich. 1998. *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy,* Indianapolis: Liberty Fund. http://oll.libertyfund.org/titles/676.
24. Smith, Nicholas D. 1979. „An Argument for the Definition of Justice in Plato's Republic." *Philosophical Studies* 35: 373-383.
25. Soltan, Karol Edward. 1997. „Impartiality, Objectivity, and Justice (Justice as Impartiality. By Brian Barry. Oxford: Clarendon Press, 1995)." *Social Justice Research* 10*(1)*: 99-108.
26. Spector, Horacio. 2015. „Two Conceptions of Justice and the Dystopia of Global Justice." *San Diego Law Review* 52: 1077-1121.
27. Spencer, Herbert. 1891a. *Essays: Scientific, Political, and Speculative.* Library Edition, containing Seven Essays not before republished, and various other Additions. Vol. 1. London: Williams and Norgate. http://oll.libertyfund.org/titles/335.
28. Spencer, Herbert. 1891b. *Justice: Being Part IV of The Principles of Ethics.* London: Williams and Norgate. http://oll.libertyfund.org/titles/1100.
29. Ward, Harry F. 1920. „Why I Believe in Giving Justice." *The Biblical World* 54*(4)*: 348-351. http://www.jstor.org/stable/3136154.
30. Wright, William K. 1911. „The Psychology of Punitive Justice." *The Philosophical Review* 20*(6)*: 622-635. http://www.jstor.org/stable/2178011.
31. Zadravec, Mojca. 2014. „Justice in the Old Testament." *Pravnik* 69*(131)*: 235-241. udc: 340.114:27-423.78.
32. *** Iezechiel. In Biblia Ortodoxă. http://www.bibliaortodoxa.ro/carte.php?id=33&cap=18.

Virgil Stoica,
Bogdan Constantin Mihailescu
(coordonatori)

Noi perspective asupra valorilor politice

2018

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Noi perspective asupra valorilor politice /
coord.: Virgil Stoica, Bogdan Constantin Mihailescu. - Iaşi:
Editura Universităţii „Al. I. Cuza”, 2018
Conţine bibliografie
ISBN 978-606-714-491-8

I. Stoica, Virgil (coord.)
II. Mihailescu, Bogdan Constantin (coord.)

32

CUPRINS

Partea a IV-a
Valorile politice între ideal şi strategii de comunicare